

対話の原理

尾 上 新 太 郎

序

今日、断絶ということがよく取り沙汰されるように思われる。夫婦間・親子間・友人間、将又世代間等、種々の局面でそれがよく問題になつてゐるように思われるのである。〈断絶〉は、今日の社会の一大傾向と考えられるのであり、近代社会の根本現象と思われる。ところで、その際、断絶は否定的に見られる一般にあると思われるのであつて、その点問題である。即ち、断絶ということが取り沙汰されるところ、理論的に言つても、事実問題上も、評価すべき点があるということである。現代社会において、断絶が大きく問題として取り上げられているというのは、即ち、人間個々人の主体性の問題が価値として見られてゐるということに他ならない。理論的に言つて、断絶は、連続の必要条件の意味を有している。一体断絶がなければ、連続もないのである。但し、無論と言うべく、単に断絶のみでは、連続は考えられない。対話の問題に即して言えば、話手と聞手——この両者のそれぞれにおいて、その個性が認められつつ、且つ、又同時に、両者間に連

続が考えられるというのでなければならぬ。問題の核心は、両者それぞれの個性・自由性・主体性を認めつつ、同時に彼等を結合さすという点に存する。事柄は、通常的に言えば、一見して矛盾に属することが知られるものである。話手と聞手、この両者の断絶を認めつつ、同時に彼等の間に連続を見出すことが問題ということだが、それなら、その成立した形においては、両者の関係は、断絶即連続、連続即断絶ということになつてゐるはずである。事は矛盾なのだが、しかしこの矛盾を認めぬ限り、対話の成立はありえないと思われる。そういうことだと、問題にすべきは、断絶即連続、連続即断絶という際のその「即」の構造であると考えられて来る。

一人人間は、他人同士の関係にあるものである。相互に他に対して超越的である。個々に我れという仕方では棲息するとしても同様である。人間は、事実問題として言つて、個我的にある。相互に、「私は私である」ということで生棲するとしてもよい。ところで、このことは、何に由来するのであろうか。根本的に言えば、そのことは、人間の身体性故と思われる。現実的に言つて、人間は、その一切の言動を

自己個有の身体を媒介にしてなしているものである。で、人間が個我的にあり、あらざるをえぬというのは、その反映と思われるのである。この意味で、肉親間においても、人間は他人同士と言われなければならない。現実上すでに身体を異にしているからである。では、そうあり、又、あらざるをえぬと思われる他人同士という人間関係において、いかにして対話の成立が可能としうるのであろうか。対話成立の場所とは、どういう場所をいうのであろうか。かかる際難問なのは、もはや言う迄もないことだが、人間の個性・自由性・主体性といった事柄を否定せず、しかも、同時に人間同士を結合させねばならぬ点である。予見的に言うことだが、そういう際の媒介者は、蓋し有的に取ることは出来ない。媒介者の実体性は否定されなければならない。場所的に発想しなければならない。それも絶対無の場所として考えなければならないものである。そういうことではなかつたならば、話手・聞手という人の個性が否定されるのである。自由性・主体性の問題が真には出えぬのである。媒介者は、いかなる意味においても、有的に把握することが出来ない。いわゆる社会とか国家をもつてして媒介者とすることは出来ない。もしするといふのならば、一体社会自身・国家自身の客観性は誰が保証するといふのか。いかにして、保証されるのであろうか。それらは、畢竟相対的なものでしかない。時代というよりなものも、同様である。同一民族である、同一家族に属している、同会社員である、——こういった発想のところにも、一切媒介者となりうるものは認められない。イデオロギーという点で合致する点があるということも、無論同性・同趣味・同気質というようなことも、又

同世代といったことも、一切媒介者とはしえない。媒介者は、話手・聞手という人を規定するのだが、かかるところでは、人間の真の個性が出えぬのである。真の自由性・主体性の問題が出えぬとしても同様である。尤も、真の個性・自由性・主体性というふうに言う際、すでに私は、「私は私である」といった程度の自我を否定して見ている。では、そういったものをどう説けばよいのであろうか。又一体、人間は絶対無の場所に立ちうるものであろうか。通常的に言えば、人間は個我的にある。それなら、意識否定的な自我、無心な自我というものの構想は事実上不可能なのではなからうか。しかし又、以下のようにも考える。一体人間が個我的にあるというのは、身体の個別性故である。だが、それは、生棲の形式に過ぎぬことであらう。形式論理学というようなものも、確にいわゆる現実的なものなのだが、しかし又、高高まさに形式をもつてして思考の実体としているものに過ぎぬと言うべきものではないのだろうか。絶対無の場所をもつてして媒介者とするところ、それは言わばこの世ならぬ世界の話なのである。人間の身体の個別性の反映としてあり、分別ということで働く形式論理学に問題になる一切を引き直して考えるといふのは、そもそも論理の問題として狹隘に過ぎるのではないだろうか。

以下私は、「私は私である」という言葉をもとにして、人間の真の個性の問題、自由の問題、主体性の問題を考察したい。そのことは、又同時に、絶対無の場所の論理的説明として働くものであると考える。ただ、その際の論理は、形式論理学的なものではない。この点注意を要する。

「私は私である」という言葉は、文脈上同時に「他人は他人である」ということをも意味しているものと思われる。そのことは、自我というものの意識が、他我というものの意識と、存立上相互依存の關係になっているものであることを示すものであると考えられる。形式論理的に言えば、「私は私である」という言葉は、同一律に該当する命題となるものである。同一律は、普通「AはAである」というふうに表示される。ところで、「AはAである」とは、反面「Aは非Aでない」ということを意味しているものであって、その点で矛盾律ということが無論言われるのである。又、「Aは非Aでない」というところには、「非Aは非Aである」という契機が包摂されている。かくして、「AはAである」というところ、同時に「非Aは非Aである」ということが喚起されるものであるということが考えられることになるのである。ということは、「私は私である」という言葉が、文脈上同時に「他人は他人である」ということをも意味しているというのとは、まさにそれが形式論理的論理を内包したものであることを示しているものであるということである。別言すれば、「私は私である」というところにおける自我は、意識論的なものに過ぎないということである。意識論的自我の存立は、意識論的他我の存立と存立上相互依存の關係にある。意識論的には、自我とは相対的なものである。そういうものと相対的なものでしかないところの意識論的自我を絶対視するところにエゴイズムの論理がある。

さて、「私は私である」という言葉についてであるが、その言葉はその「私」それ自身のものである。つまり、「私は私である」という言葉は、その自我それ自身においてなされるものである。その点でして、現実的に言えば、その言葉は、単なる自我の自己性の自覚ならぬ、主体的自我の問題ということになるのである。即ち、その彼は、その生において、主体的にあるものということになる。彼は、その生において、自己自身で自己であるものである。自己自身で自己の何たるかをその生において決定する。さらに換言すれば、自己自身で自己の生き方を彼は選択してその生を営む存在ということである。

ところで、「私は私である」という言葉は、文脈上同時に、「他人は他人である」ということをも意味しているとしたのであったが、そのことは、即ち、一言で言えば、いわゆる自意識的自我の相対性をいうものである。それは存立上、真には自己自身ではありえぬのである。ということは、「私は私である」という言葉は、現実には該当させて考えると、即ち矛盾に直面したものであるということである。現実的に言えば、その言葉は、主体的にある自我を意味するのであり、従って相対的であっては、定義上一方ならぬものである。だから矛盾というのである。

この矛盾は何故出体するのであろう。それは、即ち、概念的思考それ自体に問題があるということである。換言すれば、形式論理的観点から主体的自我を一義的に規定することは出来ぬということである。ここに論理それ自身に対する反省の要請が出る。ところで、松本正夫氏の二つの論文「スコラ的存在論と弁証法の論理」・「弁証法論理

と形式論理」(共に同氏『存在論の諸問題』岩波書店、所収)に学んで言うことだが、その点一つ以下のように考えられる。松本氏は、実体Aは、その実体性故自己ならぬ実体非Aをも自己とせざるをえぬと言ひ、そこに本質存在上という限定附きでだが、又、西田幾多郎の絶対矛盾の自己同一の論理を該当させもする。つまり、実体的なものは、自己否定的に自己であるというわけである。これはまさに絶対的矛盾と考えるわけである。かかる点に学んで言うのだが、「私は私である」ということを真に主張する為には、「私」は、単に「私」であつてはならぬのである。その自我は自己否定せざるをえぬ。つまり、同時に換起されるところの主體的自我をも自己とすること主體的自我は自己貫徹する他ないということである。これはまさに矛盾であるだろう。形式論理学的次元では、まさに矛盾とせざるをえぬ。頂度そのところに一つ言えば、いわゆる主我的・我執的にあるもののドラマというのが見られる。彼は論理的に言つて自己否定せざるをえない。そういうことでないと、真に自己貫徹することは出来ぬのである。

真に個性的に、真に自由に、真に主體的にあらうとするものは、自己意識的自我の立場を論理的に言つて否定せざるをえぬ。そういう自己否定を聞せずして、真に自己自身であることは出来ぬのである。逆に言えば、真に個性的に、真に自由に、真に主體的にあるものは、無心にある。無心な自己とは、ではどういう自己であらうか。その基盤はどうなつていようか。無心な自己・自我を命題の形で表わすと以下のようになる。即ち、「私は私であつて、同時に他人である」。そこでの「私」とは、純粹自我とまさに言うべきものである。ところで、直

截に分ることだが、純粹自我は、形式論理学の原理たる排中律を破砕しているものである。形式論理的には、「私は私であつて、他人でない」とすべきなのであり、それが又我々の常識ということであるだろう。常識からすると、まさに「私は私であつて、同時に他人である」という「私」とは、奇怪なものと言ふべきである。それは、言わば、この世ならぬ別世界のものである。しかし又排中律をそのように破砕した自我をもつてしなければ、対話的自我を構想することは出来ないのである。排中律を破砕する対話的自我は、まことに奇妙なものである。この世のものとは考えられない。だが私は、敢えて非常識の方に注目しようと思う。対話的自我は、この世界を越えたところにおいて成立するという点を積極的に考えてみたいのである。端的に言えば、彼岸の存在を認めようと思う。論理ということ言えば、彼岸の論理を構想してみようと思うのである。

二

鈴木大拙が、彼岸(浄土)の問題について以下のように言っている、
仏教哲学者の真意——即ち事実即して説かんと欲するところ——は、浄土と穢土とは相互矛盾で、それが即ち自己同一の存在であるということではなくてはならぬのである。

相互矛盾即自己同一というのは、娑婆即浄土・浄土即娑婆という意味に取るのではない。娑婆はどこまでも娑婆であつて浄土でない。浄土はまたどこまでも浄土であつて娑婆でない。両者はいつも対峙しているが、彼なくて此なく、此なくして彼がないのである。

る。この矛盾の対立の可能なのは、実にその矛盾の故なのである。それでまた自己同一と言ひ得られるのである。実際、浄土を考へないではこの娑婆自身が成立せず、またこの娑婆の故に浄土がなくてはならぬのである。矛盾が矛盾ですまない——或いはすまされないという方がよいが、そこに自己同一ということがいわれるのである。娑婆は浄土を否定し、浄土は娑婆を否定する。その相互に否定しなくてはならぬところに、娑婆即浄土、浄土即娑婆があり能うのである。しかしこの自己同一性は矛盾を無視した、ただの同一ではないのだから、この点に最も留意しなくてはならぬ。仏教の浄土観はどうしてもこの論理で見ないと成立しない。指方立相ではないけない、またただの相即論でもないけない。浄土系の人々が娑婆即寂光土に反対するのは、もっともな次第である。花は紅ならざるが故に紅であり、柳は緑ならざるが故に緑であると、こう見なくてはならぬ。肯定はまず否定を通らなければならぬ、『浄土系思想論』、法蔵館、一二頁—一二三頁^①。

彼岸（浄土）と此岸（娑婆）とは、相互矛盾即自己同一の關係にあるという。現実的に言へば、どこ迄も彼岸は彼岸であり、此岸は此岸なのである。だが、又一方、彼岸は此岸なしには考へられず、此岸も同様にして彼岸なしには考へられぬものであると大拙はする。つまり、両者は相互に他の否定媒介であるものということである。そういうこととならば、そこに矛盾があるということになるのであるが、この段階では、大拙は、形式論理学的思考を取っているものとしうる。特異なのは、その矛盾に対する態度なのであって、彼は、矛盾の止揚を直接

それ自体においてなすのである。換言すれば、矛盾の統一を即刻矛盾それ自身においてなす^{補註}。一言で言へば、大拙は矛盾を肯定するのである。かかるところでは、一般論化して言うならば、即ち、「AはAでない、故にAはAである」という論理が踏まえられているということになるだろう。無論かく言う際、鈴木大拙が提唱するところの般若即非の論理を私は念頭においている。公式表示ということでは、『金剛經の禪・禪への道』（鈴木大拙禪選集、新装版第四巻、春秋社）が想起される。大拙はそこで以下のように公式表示を行っている。即ち、

AはAだというのは、

AはAでない、

ゆえに、AはAである、（二七頁）。

さらにより正確に大拙の論理の真意、総じて言えば東洋の論理の真意を理解する為という目的のもと、公式表示を秋月龍珉氏『鈴木禅学と西田哲学の接点』（秋月龍珉著作集第八巻、三三書房）に倣って、以下のように書き改めたい、

「AがAである」のは、「A」が即「非A」であるからである、（一二三頁）。

AがAであるのは、AがAでないからであると言われる。詳言する形では、それは、AがAであるのは、Aが非Aであるからであるということになる。私は、この即非の論理の命題を、Aが、Aとして成立した後の形で考へたい。つまり、AがAとしてあることを構造的に靜的に見るのである。そこでは、Aは、即ちAであり、同時に非Aということになっているであらう。これは、先の「私は私であって、同時

に他人である」という命題の構造にまさに重なるものである。無論、即非の論理は、形式論理学上の原理たる排中律を破砕している。それは、正確に言つて、彼岸の論理なのである。ところで、問題の核心は、Aと非Aとが同時に肯定される世界とはどういう世界かという点に存する。Aと非Aとが同時に肯定される場所の問題である。無論、このことの解明は、対話の原理の解明に直接と言うべく通じるものである。問題は、「私は私であつて、同時に他人である」という排中律ならぬ容中律的「私」の成立の根底の問題としても、無論よい。その「私」こそが対話的「私」である。個人的であり、且つ同時に社会的であるところの「私」なのである。

ところで、一体いかにして矛盾の肯定が可能なのであろうか。言う迄もない、形式論理学的には不可能である。一体形式論理学では、矛盾は消極的にしか取り扱われない。松本氏は、実体Aの自己矛盾性を西田に従つて絶対矛盾の自己同一の論理で説明していたが、それは、そういう形容も可能という程度のものに過ぎぬものである。西田哲学は、場所的論理とも呼称されるのであるが、それは、包摂判断をリアルに把握するところに面目のあるものとされるものである。そのことは、この際矛盾を積極的に解さなければならぬことを意味する。

ところで、西田哲学においても、大拙の即非の論理においても、矛盾の肯定が積極的に意味されていると考えられるのであるが、いきさつをもっと推論的に思考することは出来ぬのであろうか。自己矛盾が肯定されるところの論理を丹念に辿りたいのである。私ばかりの趣旨から、つまりは絶対無の論理であるところのものを別角度から考へて

みたいと思うのである。大拙は、即非の論理的思考における「即」を靈性の論理としている、又、「非」は知性の論理に基づくものとする（鈴木大拙前掲書八八頁）。矛盾はそういうことならば、知性の論理を働かせるから出るものということになるだろう。大拙は、矛盾の止揚を矛盾それ自身において即刻行ふ。ということは、形式論理学とは別の論理大系が踏まえられているということであつて、この点に対する注意を怠るならば、即ち即非の論理は、素朴直観主義的なものと墮す。ところで大拙は、彼岸（浄土）のことを説明して、絶対無ともしている（大拙前掲書二〇三頁）。本論〈序〉において、私は、対話の成立する場所を予見的に絶対無の場所と言つたのであつたが、まさにそういうことと考えられるのである。即ち、対話成立の場所は、絶対無の場所、換言すれば彼岸の世界であると。

以下私はその場所について直接思考してみたい。そういう際、論理がまず問題になるのだが、この点、山内得立氏の『ロゴスとレンマ』（岩波書店）が重要な意味を有つて来る。

三

山内氏は、『ロゴスとレンマ』において、西洋のロゴスならぬ東洋のレンマの論理を提唱する。テトラ・レンマという際のレンマである。西洋の論理では、判断は、肯定判断か否定判断かのいずれかである。両者の同時成立はありえない。そのことを直接問題にしたのが無論排中律である。だが、氏は、その「中」を認めるのである。即ち、容中律を提唱する。氏は、釈迦の時代の外道思想や龍樹の八不の思想

に学ぶ形で、容中律的世界を哲学的に大系化する。インドにおいては、肯定・否定の両判断が、同時に肯定されたり、又否定されたりする論理が古くから行われていたという。それは、いわゆる排中律を逆転させたものだが、頂度そのところに、東洋の論理の面目があるとするのである。全判断は、世界的に見て、それなら四通りとなる。即ち、肯定判断・否定判断、そして両判断を同時に肯定する判断、又それらを同時に否定する判断、——この四通りである。山内氏は、その中で、肯定・否定を同時に否定する判断を論理的大系の基盤にすえる。つまり、両否の論理を根本にすえる。それは、絶対無それ自身を論理という観点で直接表示したものと云える。正確に言えば、肯定・否定の両判断を同時に絶对的に否定するのが両否論ということであり、事実問題として言えば、その絶对的否定性故、即両否は両肯（是）にそれ自体として転換せざるをえぬものである。両否論は、大乘空の論理的表示の意味をまさに有つものである。

ところで、ここ迄来れば、「私は私であって、同時に他人である」という「私」がどういう場所に成立するものであるか、——自明的としえよう。即ち、両否の論理的立場において始めて可能なことなのである。両肯の根本はこれ以外考えられない。さて、こういうことならば、課題は、現実の人間がいかにしてそういう両否の論理的立場に立ちうるか、転換しうるかにまさに存することとなる。人間の自我を主観的自意識の次元で把握する限り、無論人間自身の力での転換は不可能である。又ところで、人間の自我をそういう次元で把握することの必然はどこにあるのだろうか。

現実的に言つて、人間はその言動の一切を自己個有の身体を媒介にしてなすものとしうる。自他の対立は、その意味で、人間の言動一切の本質と考えられるのであるが、しかし、又、それは高実存範疇の問題に過ぎぬとする思考も可能なのである。つまり、身体とは、一種形式の問題に過ぎぬということであり、形式論理学は、平たく言つて、分別を事とするものなのだが、頂度その人間の言動一切の身体という個別的なものに基づく媒介性の反映でそれはあるものであるだろう。いわゆる自意識をもつて人間の自我を規定する仕方といい、そして又形式論理学といい、いずれも人間の身体性故の個別性という点にその基盤をおいているものと考えられる。逆に東洋的思考においては、自我というものが最初の自他の対立を越えたところで構想される一般にある。つまり、此岸を眞の現実としていない。眞の現実とは、彼岸にあるとされるのである。さて、いかにして人間は「無」の場所に立ちうるのか。その為にここで人間の死の意識について反省してみたい。人間には、自己の死の意識というのが働く。この点ですれば、主観的自意識性という観点で人間を見ることはまさに單純に過ぎる。そこでは、そういうありようが、何等かの意味で越えられているものと考えられるのである。別言すれば、頂度そのところで、人間の身体的個別性というのが越えられるということである。逆に言つて、徹底して越えた立場からするならば、対話的自我の構想が、即出る。それは転換論的自由においてあるものである。

さて、現実問題として言つて、人間が自己の死を意識する際、彼は救済としてそれを理解するだろうか。常識的に言えば、死は恐怖とし

て立ち現われるものと思われる。しかし、又、人間の自己の死の自覚という点を通路とせぬ限り、救済というのは蓋し考えられぬと思われるのである。今明確に言えることは、人間の自己の死の自覚という際その自覚作用は人間自身の力とはし難いという点である。人間がその自覚作用の主体者とは、論理的に言ってならぬのである。もし、そうするなら、そもそも自覚の定義に反する。その意味で、その主体者は、他者ということになる。今自己の永遠の死を思うというのなら、彼は、逆説的だが、永遠の生の滲透を受容している。その点でして、自覚を人間に齎す主体者というのは、絶対的他者ということになる。神的存在である。

かく考えて来ると、以下が問題の地平に登場して来る。即ち、永遠的なものと時間的なものとはどういう関係にそももあるものかという点である。別言すれば、即ち、創造は神にとって必然的運命的な点となるのか否かということである。以下、この問題を主題にして考察したい。右の点を解明すれば、即ち我々が問題にしているところの人間の絶対無の場所への転換の論理というのも自然解明されるものと予定しているのである。

四

既出松本正夫氏が、『存在の類比』の形而上学的意義・『無からの創造』論考（共に松本氏前掲書所収）中、山口益『般若思想史』（法蔵館）を念頭におき乍ら、龍樹八不の思想についての考察を行っている。

通常的に言えば、或ものはAか非Aかのいずれかであるのだが、その両者を共に否定するというのならば、そのことは一切の何であるかの本質の否定ということになる、八不の思想はそういうところの問題であり、そういうあり方で不可得の空無（絶対無）を説いているのである、とするのである。又以下のように言う、

八不の示す空無とは完全に「である」本質から自由な「がある」essenceであり、その意味で如何なる存在者の「である本質」にも比例しない、相對者の本質は勿論のこと、絶対者の本質にすら比例しないessenceである。相對者の本質にも絶対者の本質にも捕われていないと云う意味ではそれらの本質を完全に超脱 *existere* する赤裸な純粹作用としての「がある実存」である。場所としての空無は一切を包括する一般者でありながら対象として本質化せられず、全く超脱的な作用そのこと *existere* = *actus essendi* として機能的な一般者に留まるのである。場所的「空無」であって、しかも「存在一般」であるものの秘密がここにある、（松本氏前掲書、一四六頁、『存在の類比』の形而上学的意義）中。

かかる八不的空無の場所を問題にして、本当に松本氏が言いたい点というのは、そういう「無」の場所でこそ絶対者と相對者とがそれぞれの本性を保持したまま相對しうるといふ点なのであり、一言で言えば、神と人との超越的相對的關係の場所として氏は八不的空無の場所を理解する。尤も、右のように言う為には、先に以下のことを言っておかねばならぬ。即ち、空無の場所の設定は、神（絶対者）の自由意志に基づく世界創造の必要性によるところの神の適性と考えられている。

という点を。このように絶対無（空無）の場所が神の本性ならぬ適性ということではなかったならば、神はその場所において世界と直接相対的關係に入ることとなり、その絶対性が否定されることになるのである。氏は、創造を神の本性ならぬ偶発的・二義的問題とする。絶対無の場所の設定は、神の本性に属することではないのである。だが、私は、絶対者（神）の自己否定としての「無」の場所の設定は、絶対者の必然と解したい。そうせぬ場合、転換の論理は出ない。しかし、難点が存する。そのように絶対者にとって自己否定が必然であるというのならば、事は汎神論にならぬであらうか。ところで右の松本氏の思想の対極にある思想がある。本田正昭氏「場所的キリスト教神学への一試論——西田哲学とカトリシズム」（『理想』一九七八年一月号）である。形式論理的なスコラ的存在論の立場からするならば、「無」の場所の設定、又そこにおける創造といったことは、確に本性に属することとはし難い。そう言わなければ、神の絶対性が否定されることになるのである。だが、かかる思考に対して、本田氏は反駁する、「適性的創造における神の無への作用は、決して絶対無を媒介とする無我愛の靈性表示ではありえないだろう、（二七二頁）」と言い、「それはいわば相対無の媒介にとどまるのではなからうか、（同頁）」とするのである。本田氏の面目は論理大系それ自身を転換させて思考するところにある。問題がそう誘ったのである。氏は、

絶対無の立場からすると、神の自由は神の絶対的自己否定の自由である。それは自己を実体的に保留した上で創造すべきか否かを決定する相対的選択の自由ではなく、神的無我愛の満ち溢れ

(diffusivum)によって創造せざるをえないという、必然と矛盾相即的な自由でなければならない。神の自由は必然である。もちろんこの必然は単なる無媒介的必然ではなく、自由と相即的な必然であり、神的ベルソナの行為について言われるのであるから、決して新プラトン派の流出の必然性と同質のものではない。それは「我が意のままにあらず、思し召しの如く我れに成れかし」（マテオ二六—三九、マルコ一四—三六、ルカ二—四二）という十字架への愛に示されたような必然即自由、自由即必然を意味するのでなければならぬ。そうすると創造は決して偶発的・二義的所産とは考えられない。総じて絶対無の論理には「大死底の人、却って活す」（碧巖録第四十一則）という転換のパスが息づいているのである、それゆえにこそ「受肉」や「死復活」の論理たりうるのである。このような根源的視点から〈creatio ex nihilo〉を解するとき、それは神の絶対的自己否定即絶対的自己肯定、即ち捨身の愛の業という外はないであらう、（二七三頁）。

とするのである。本田氏においては、「無」の場所の設定は、神の必然的自己否定の問題なのだが、即、又、それは、神の自由意志に基づくものともされるものである。氏にあっては、神の自己否定、つまり世界創造の愛の業は、神の必然即自由、自由即必然という意味でのものなのである。かく本田氏が発想する際、既述山内氏の論理で言えば、即ち氏は、両否論の立場に立っている。又、そのように神の必然的自己否定というのが言われなかったならば、我執に満ちた人間の自己否定・転換というのは考えられぬのである。無論、そうした際、

人間の自由性の問題が問題解消されるということであるならば、最初の、説いても意味のないことである。そうならぬ論理において本田氏は出ている。ただ、その際の自由というのは、転換論的自由といふべきものであり、そこでの人間の自己の意味は、通常のものとは異質である、この点留意すべきである。

さて、本田氏に従うならば、絶対者は、絶対的に自己否定するのである。即ち、絶対者は、絶対的であるが故に、その絶対的であるという範疇性をも否定して相対化するのである。一体このようなことではなかったならば、我々人間の絶対無の場所への転換というのは考えられぬ。ところで、このようにある絶対者ということで、私は浄土教で説く阿弥陀仏を想起する。親鸞は、『歎異抄』によれば、「弥陀の五劫思惟の願をよく／＼案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」と道破している。その言葉の意味は、意識すれば、この罪業に満ち満ちた私・親鸞のところ迄にも阿弥陀仏は全身を賭けて自己否定して来て下さっているということであるだろう。無論、そう言ったところで、少しも阿弥陀仏的存在の絶対性は否定されぬと考えるものである。阿弥陀仏というのは、両否論的立場に立っているところの絶対者のことと思われる。で、そのように両否論的立場に絶対者が立つというのは、即ち絶対者の自己否定・愛の業なのだが、その行為は、絶対者にとって本性であり、又同時に適性といふべきものである。かく言う時、現実の我々は、その両否論的立場に担われている。認識しつつ認識さすものの側に転換しているのである。

親鸞の先の言葉を想起すると、私には、本田氏の説く神というの

は、少しも阿弥陀仏的存在と相違せぬものと思われて来る。本田氏の論文は、かかる言説の出る必然性を、論理的に、明確に説いているのである。さて、一体、そういう存在が絶対者ということではなかったならば、人間の絶対無の場所への転換というのは、構想出来ぬとした事柄は、自力ならぬ他力での転換と言ふべき問題なのだが、仏教用語では、それは回向と言われる^①。私は、「言葉」というものの本質を頂度そのところで見たい。それなら、それは、絶対無の輝きをいうのである。そういう意味での言葉こそ、対話的「私」に他ならない。又、そもそも称名が可能なのは、阿弥陀仏的存在の回向故である。それが転換ということなのである。かく考えて来ると、対話の本質は、へ聞くという点にあるということになる。その際の話し手は、無論阿弥陀仏的存在である。それは元来的に言えば、絶対的の者と考えられるから、逆に言つて、聞き手は、多数的存在ということになるだろう。それが山河であり、草木であり、そして又人間であり、一切の、世界それ自身を含めての世界内存在者である。但し、称名は人間のみのことと思われる。その点に人間であることの悲しみも喜びもある。死は人間にとって、恐怖とも救済とも思われるとしても同様である。

註

① 但し第三版本である。

② この点金子武蔵『キェルケゴールからサルトルへ——実存思想の歩み——』（清水弘文堂）、四六頁参照。

③ 引用は岩波文庫本、七四頁、但し旧漢字を新漢字に改めている。

④ 長尾雅人『中観と唯識』（岩波書店）二六〇頁以下参照。

補註、後出秋月氏書一三七頁参照。